

仏教福祉学の体系化に関する一試論

——その学的整理と展望——

田 宮 仁

(佛敎大学佛敎社会事業研究所研究員)

はじめに

「仏教福祉ということ」についての論議は、多くの先学によって、歴史的研究、実践紹介、あるいは総論として、その考究が深められてきたことは周知のことである。内容的には、研究方法の基本的立場の違いによって、社会学の立場に立つものと、仏教を拠り所としてそこから逸脱せずに、仏教の立場から社会福祉の問題に対応しようとするものとの、二つに大別される。この大別される両者の存在は、「仏教福祉ということ」での問題追求を始めるまでの、研究者の学問的基盤によって、その違いとともに生じているように筆者には見受けられる。従来の仏教福祉論の

多くが、論者の学問的出自により、色濃く方向づけられていること自体が、「仏教福祉ということ」の曖昧さの、また学問領域として市民権を得ていない証明に他ならないであろう。また従来の仏教福祉論が、仏教学上のあるいは社会福祉学上の、必須の主題として位置づけられたということも、筆者は寡聞にして知らない。これらのことは、それぞれの学際的な問題として一部の関心を払う研究者によって論考がなされてきたに過ぎないことを示すものである。仏教福祉論が「仏教福祉ということ」で、従来のままに、学際的にしかもまったく異なる学問的基盤のもとに、それぞれが研究方法や成果を主張していく限り、今後とも毛とは言わないまでも情熱が先行した議論に終始してしま

うであらう。

「仏教福祉学」が一定の学問領域として成立するためには、その学としての体系化が必然的に要請される。したがって、これからの「仏教福祉学」としての研究には、それ自体に学としての一つの体系を与えるための研究と、その積み重ねが肝要と考えられる。

「仏教福祉学」の体系を立てる根本的な目的は、人間生活のなかにおける仏教福祉の意味と役割とを、総合的な立場から明らかにすることであらう。

本稿では、ささやかながら筆者自身の立場から、「仏教福祉学」の体系化を志し、そのための試作として生じた、従来の研究における考え方の基本的整理と、自身の学問的体系らしいものを立てようとするについての展望について論及したい。本稿は、「仏教福祉学」の体系化を求めている模索・彷徨の渦中における、絵画制作でいえばデッサンであり、構図取りの作業であることを、始めにおことわりしておきたい。

一 「学」の意味する世界の整理と確認

「仏教福祉ということ」に興味や関心を有する人達のあいだでは、次の事柄は常識となっているであらう。それは、「仏教福祉ということ」の研究に、大別して社会福祉学と仏教学との異なる二つの立場からのものが存在するということである。さらに、その両者が基本的な学問的基盤を異にすることから、問題展開の過程において点、ないし部分での交叉はありえても、実際上は平行線もしくは対立のなかで、今日までの研究が続いていることも、これまた周知のことであらう。同一の呼称のもとに、社会福祉学・仏教学という異なる学問領域の双方から、何らかの形で論じられるということは、共通もしくは近似の問題が、両者の間に横たわっていることを示すことに間違いないであらう。しかし、もともと学問的基盤の違う両者にあっては、自ずと、問題を問題として成立させる仕方、あるいは研究方法において、根本的な相異があるはずである。この両者の最も基本的な部位での違いを確かめずに、従来は、「仏教福祉」や「仏教社会福祉」の名のもとに、お互いの部分的接合を意図した論、あるいは、お互いの批判といえる論議などが繰り返されてきたように見受けられる。

従来の仏教福祉論が、社会福祉学や仏教学を基盤としたそれぞれの立場で論じられていることから、その基盤としての各々の「学」がどのようなものかを確かめなければ、従来の仏教福祉論自体の輪郭も定かにはならないと考えられる。さらに、この両者の最も基本的な部位の確かめの作業こそ現時点での不可欠急務のことであり、その作業を通して「仏教福祉学」の体系化の一步が始まるものと予想される。

したがって、従来の「仏教福祉ということ」で行なわれてきた研究の個々について言及するのは後日に譲ることとして、本節ではそれらの研究の基盤になっているであろう「学」について、大まかなりとも再確認することによる整理を試みることから始めたいとおもう。

(i) 近代科学についての小考

およそ、学とか学問という言葉がわれわれが今日日常的に使用する場合、それは、「近代科学」としての学、あるいは学問という意味で使用していると考えてよからう。社会福祉学とか仏教学というときの学は、多少の曖昧さはつき

まとうにしても、「近代科学」の学としてのそれと考えられる。したがって、社会福祉学や仏教学の基盤としての学をたずねるに先立ち、「近代科学」とはどのようなものかについて概略なりともみておく必要があるとおもわれる。われわれは古代ギリシャやアラビアなどに散見されるものについても「科学」という言葉を使用する場合がある。しかし、それらは明らかに「近代科学」としての「科学」の意味で使用することはない。今、重要な意味をもつものとしての科学は、十七世紀に成立した「近代科学」である。この「科学」という言葉を、日常身近な『広辞苑』でどう解説しているかを見ると、

科学 (Science 仏・英、Wissenschaft 独) ①学、②世界の一部分を対象領域とする経験的に論証できる系統的な合理的認識。研究の対象または方法によって種々に分類される(自然科学と社会科学、自然科学と精神科学、自然科学と文化科学など)。中略、③狭義では自然科学と同義。

と説明されている。この「経験的に論証できる系統的な認識」こそが「科学」を定義するものであろう。それはB・ラッセルが「科学は大まかな仮定から出発するのではなく、観察や実験によって発見された個々の事実から出発す

る。そのような事実の多くから、一般的な法則が導かれる。もし、それが真理である場合には、取上げられている諸事実はその例証になる」と説明することからも裏づけられる。この「科学」——「近代科学」が、コペルニクス、ガリレイ、デカルト、F・ベイコン、ニュートン、等々のわれわれにとって教科書以来馴染み深い名前の人々らによって、十七世紀に成立したことは周知のことである。

この数学や物理学の研究から出発して、そこに思考の根をおいて成立した「近代科学」を推し進めてゆく原理は何であったのか。それは、機械論的思考や計量的思考であり、自然支配というイデーであろう。前者は、デカルトに代表される「対象を一樣な数学的延長というものに還元し、それを量的に比較してゆく」という考え方に、また後者はF・ベイコンに代表されるところであろう。これらの近代科学の方法路線に沿って、われわれは今日まで物質世界を操作利用し、ある意味での成功をおさめてきた。そして、われわれはこの十七世紀以来の「近代科学」の経験的、実証的な知的形態を自身の知的習性とさえてしまいい、さらに日常の学とか学問の在り方そのものとしてきて

いる。

ところで、「近代科学」にはその原点としての近代西欧思想、さらにその近代西欧思想の基盤としてのキリスト教（この場合、中世キリスト教）世界の存在に注目しておく必要はないであろうか。デカルトやベイコンにしても彼らの研究が突如として生じたものではなく、彼ら以前の研究の積み重ねとそれを育んだ土壌が存在したからである。つまり、土壌・基盤としてのキリスト教世界に留意しておかなければ、「近代科学」の全体像を見ることにはならない。

一般に、「近代科学」とキリスト教との関係は、「科学と宗教」という言い方で扱われ、しかも闘争とか対立という観点からみられてきた。そのことは、A・D・ホワイットの『科学と宗教との闘争』⁽²⁾や、B・ラッセルの多くの著作などからもうかがえることである。そして時代を経るにしたがって、両者はあたかも当初より敵対していたかのようになり一般には受けとめられてきた。ところが、両者が西欧という同一の土壌において生じたものであり、しかも一方の「近代科学」は中世キリスト教世界を背景にして成立し

たことは忘れられがちである。そのことは、例えば近代の自然科学や技術のイデオロギーの背後に、中世キリスト教が説く、神と人間と自然との、階層的でしかも厳然とした分離による自然理解（それまでのギリシャの汎自然的な理解とは明らかに異なる）などが、存在することによって明らかである。——この点に関しては、伊藤俊太郎博士の『科学と現実』⁽³⁾に詳細な論考があり、多くの示唆を受けた。——

「血は水よりも濃い」といわれるが、そのような同じ血の関係にあつてしかも一度対立が始まると、まさに血を流し合う闘争に発展することがある。科学と宗教との闘争という場合も、両者が非常に濃い関係をもった間柄であるからこそ、その闘争の熾烈さに拍車を掛けたとも言えるのではないであらうか。したがって、本項で明らかにしておきたいことは、われわれが日常的に学とか学問と言っている「近代科学」には、本来的にキリスト教との不可分な関係が存在するということである。つまり、「近代科学」は、中世キリスト教を背景にした近代西欧思想を基盤に成立し、十八世紀の啓蒙思想や科学技術の発展を経て、今日に

至っているものである、ということの再認識をしておきたいのである。

(ii) 社会福祉学の学についての小考

われわれは「科学」という言葉を使用しながら、大まかに自然科学、社会科学、人文科学というように分けている。しかしそれぞれの学問領域ということでは、どこまで明確にされていることであらうか。特に現代では、それぞれの学の境界は重なり合い、あるいは包含し、あるいは踏み込み、明確な境界線が引かれての区分などないように見受けられる。とりわけ社会科学と人文科学とにおいては、その境界線は不明瞭におもわれる（と感ずるのは筆者の勉強不足の所為かも知れないが）。そのことは、われわれが文献や資料の検索をするときに、あるいはカリキュラム構成を目にするときに身近に知っていることではないであらうか。さらに、文部省科学研究費補助金の申請における部・分科・細目を目にするとき、また、日本学術会議の七部七一専門一二四研究連絡委員会（昭和五九年九月現在）の分類においてさえも、十分認められることといえる。⁽⁴⁾こ

の社会科学と人文科学とのカテゴリーの区別の不明瞭さ自体も、「仏教福祉ということ」の学的基盤を曖昧にしている一因に数えられるのではないであろうか。

ところで、本項では、社会科学とは何かというようなことを論ずるつもりはない。ただ、社会科学も、A・D・ホワイトが『科学と宗教との闘争』の中の「経済学の分野で」において、「政治的、社会的な学問の分野で正しい理性を支持した人々が、数世紀にわたる長い戦いのうちに、ようやくにして神学的反対を征服することができた」⁽⁵⁾と指摘しているように、キリスト教との関係のなかでその成立・発展を遂げてきたものであることを再確認しておきたいのである。すなわち、われわれが社会科学と呼ぶ学問体系も、「近代科学」としてのそれであり、ついては、その成立や発展においてキリスト教を、ひいては西欧という土壌を抜きにしては論じえないものであるということである。そのことは、社会科学がいつ科学として成立し、どこで生まれたかについて「それは十七世紀から(中略)、それはまずイギリスにおいて、それからフランスおよびドイツにおいて生まれた」⁽⁶⁾ということによっても明らかである。

またそのことは、社会科学が歴史的必然性や立場の問題を抜きに存在しないように、「ヒューマニティに源流を発する」⁽⁷⁾というヒューマニズムの問題との関係にもうかがえるのである。すなわち、ヒューマニズムとキリスト教の関係は、中世キリスト教の宗教的ヒューマニズムの流れとそれに対するルネッサンス・ヒューマニズムの台頭、さらに宗教改革及び市民革命を経ての両者の対立、さらには宗教的要素の後退という歴史をみても明らかのように、常に片方だけでは論じえないものであった。しかも、ルネッサンスや宗教改革自体も、「抑圧された人々の抑圧する人々に対する抗議の運動であり、抵抗の運動であった」⁽⁸⁾という本質が、ギリシャの人間中心の考え方への復帰、あるいは直接キリストの言葉に帰するという、どこまでも西欧の土壌に根ざした考え方を通して顕在化したものである。したがって、近代の社会科学の成立からして、キリスト教や西欧近代思想の影響下にその根元があるといえるであろう。

ところで、本論で最終的に問題とする社会福祉学は、社会科学の領域に属するものである。したがって、社会福祉学の概論における歴史的段階の解説には、必ずといって

いほど西欧の中世及び近代の思想が、キリスト教とともに紹介されている。さらに、当然のことながら歴史的事実としての、キリスト教徒がその神の愛を実践するとした救済行為であるカリタス (caritas) や、キリスト教慈善事業について論じられることとなる (例えば『社会福祉入門』塚本哲編著の第一章や、柴田善守著『社会福祉の史的発展』の第二章など)。

われわれが社会科学であるとか、社会福祉学であるとか、ひいては科学ということ自体の中に、キリスト教や西欧と切り離せないものがあることを、本稿では敢えて強調し、注目しておきたいのである。

そのような、社会科学であるところの社会福祉学が、わが国においても導入され、その重要性の認識とともに実践と理論の双方に発展がみられてきたわけである。しかも、その発展は筆者の管見するところでは、内部的という以上に、西欧や米国からの刺激を多として現在に至っているようである。そして、現在の社会福祉学が社会科学のカテゴリーに属するものであることを、その学の定義において如実に示している。とは言うものの、その社会福祉学の問題

規定は、入門書等を見る限り、箇条書的であり羅列的である (このこと自体が科学的なことかも知れないが)。そして、その概念規定としては、周知のように「目的概念的規定」と「実体概念的規定」が、その代表として示される。

この両者の規定の区別が生じるところは、「行為あるいは制度・政策の目的概念として、また形而上的な意味あるいは当為概念⁽⁹⁾」として用いるか、どこまでも「行為あるいは制度・政策それ自体、すなわち現実中存在する実体概念として、また形而下的な存在概念⁽¹⁰⁾」として用いるかの違いである。すなわち、両者の区別の基本は、何らかの目的概念なり、何らかの価値観に結びつく形而上的な事柄の取り扱いの違いといえる。ところで社会福祉学が、科学である以上、それは本来価値中立的 (没価値的) で経験的に論証できる対象をもった学でなければならぬはずである。したがって、より科学的な社会福祉学がいずれであるかは自明である。しかし、社会福祉の実践というような場合には、目的意識なり何らかの価値観の介入・存在は否定できない。だからこそ、「それは哲学あるいは思想の領域に属するもの」として、一応別個にあつかわなければならないもの⁽¹¹⁾と

しながらも、概念規定として両者が併記される実際となるのであろう。

このように、今後問題としていく社会福祉学が、その概念規定においてさえも、社会科学といながら人文科学的な一面を垣間見せることを。そして、社会福祉ということが英国をはじめとする西欧や米国で成立し、主たる発展を遂げたものであることを。さらに繰り返しとなるが、社会福祉の学的発達を支えた社会科学が、歴史的に西欧を土壌としたキリスト教と切り離せない関係が存在したことを忘れてはならない。そしてそのことを駆け足ながら、本項でみてきたつもりである。

(iii) 仏教学の学についての小考

「仏教学」というときも、少なくとも二つに大別される意味がある。一つは上來述べてきた「近代科学」のカテゴリーに入るものであり、他方は信仰に直接結びついた「学仏大悲心——仏の大悲心を学ぶ」というそれである。

はじめに、「仏教学」の前者の意味について少し考えてみたい。この場合の「仏教学」は、経験科学的な人文科学

の一分野として、宗教としての仏教を実証的に研究することである。また、宗教学の一分野として、仏教を対象とする科学といういい方も可能かとおもわれる。この科学としての「仏教学」は、公開性をもった対象を価値中立的な観点から取り扱う研究でなければならない。岸本英夫博士は、「公開性をもった対象というのは、どの研究者にとっても、実証的な観察が可能な対象ということである。したがって、実証的な観察を超えたところに問題をおく形而上的な領域には、宗教学は、直接には立入らない⁽¹²⁾」と、宗教の科学的研究の意味を説明しておられる。この岸本博士の解説は、そのまま仏教の科学的研究とは何かを明らかにするものである。したがって、科学としての「仏教学」は当然のことながら客観的な立場から、文化現象として、個人の行為や社会的に現われている仏教について、実証的に研究するものである。

他方、後者の信仰に直接結びついた「学仏大悲心」としての「仏教学」はどうか。やはり岸本博士の言葉を借りるならば、「信仰の立場からの研究である。自分の信ずるべき宗教が、どういものであるか。それを一層深く、究め

ようとする研究である。自分にとって、宗教は、いかにあるべきかを問うのである。主観的な立場からの宗教研究である⁽¹³⁾ということである。この主観的な立場から仏教を研究するものとしての「仏教学」は、伝統的にいわれている「仏道を学び習う」ということであり、先の「学仏大悲心——仏の大悲心を学ぶ」ということに尽きてゆくものである。したがって、この場合の「仏教学」には、態度とか姿勢というものが重要となり、そこでは究極的には学ぶ人間自身の生きる方向性にかかわる問題が問われてくる。なぜならば、この場合の「仏教学」は、相対的な関係において真理追求を繰り広げる科学に対して、「仏」という絶対性とかかわりの中で展開し、しかも、仏の教えの真実を聞くということにおいて成立する「学」の世界であるからである。

ところで、この信仰の立場からの主観的な「仏教学」と、先の価値中立的な客観的・科学的「仏教学」の、両者を混同してしまう場合が、ままある。特に、仏教を身近な言葉としている人間ほど、この傾向が強いのではないだろうか。この両者の混同には、それなりの理由が存在すると思われる（すなわち、この傾向は「仏教学」という以上

に、仏教の各宗派の教学研究——宗乗——において、より顕著であると考えられるが）。そこでは、両者の研究方法のうち、最初は信仰の立場からの主観的な研究から出発しても、その途上において価値中立的な客観的研究方法を知りそれを身につけていく場合が多いからではなからうか。さらに、その科学的な客観的研究から、再度、主観的な信仰の立場に入っていく（帰っていく）場合が、一般的な仏教者の実際ではないかと考えられるからである。では、なぜ主観的な信仰から客観的な仏教学へ、そして再度主観的な信仰に結びつく「仏教学」に帰っていくのか。それは、客観的・科学的な「仏教学」には、宗教としての仏教がその本来の目的とする人間を悩みや苦しみから救うというはたらきそのものは、存在しないし、またする必要もないからである。そのはたらきの構造を解明しようとする研究ではありえても、そのはたらきの作用の中にあって、そのはたらき自体を確かめる研究ではないからである。したがって、科学的な「仏教学」の研究者が、必ずしも仏教徒である必要はなく、また仏教徒であるとはいえない。ところが、一般的には「仏教学」の研究を志す人が、（自覚的に

も、無自覚的にも）仏教徒である場合や、仏教に何かを期待する人の多いことに、先の両者の混同を生じやすくしてきた要因があると考えられるのである。

このように、われわれが「仏教学」という場合、そこに大別される二つの意味が存在し、ややもすると、その両者を混同しかねないのが実際であることを確認しておきたい。

(iv) 従来の仏教福祉論の整理

従来の仏教福祉や仏教社会福祉が、学の文字を伴って論考されてきた以上、上來大まかに見てきたどれかの学を基盤にして、その考究はなされたものと考えられる。ここで先学の論考の個々を取りあげて、その該当する学的基本盤との関係を検証してみる必要もないとおもわれる（その検証は後日に期すが）。ただ、ここでは次のような整理と確認をしておきたい。

従来の「仏教福祉ということ」での論考は、次のように分類されるであろう。

第一に、非常に大きく分けるならば、科学的な研究としての論考（Ⅰ）か、あるいはどこまでも宗教・信仰上の論

考（Ⅱ）かに分けられる。すなわち、「近代科学」のカテゴリーに入る研究か、そうではなくて仏教の信仰に基づいた主観的立場からの、形而上的な価値観の入った考察の両者である。

第二には、同じ「科学」的としてではあっても、その学的基本盤を「社会科学」に求めた研究（ⅠのA）か、あるいは「人文科学」においた研究（ⅠのB）かに分けられる。より具体的には、社会科学としての「社会福祉学」に依拠しているか、または人文科学としての「仏教学」にその学的基本盤を求めているかである。

第三には、第一と第二のパターンが複合したものの同士で分けられる。すなわち、社会科学としての「社会福祉学」であろうとしても、形而上的な価値観や目的論的な要素の強く存在する考察（ⅠのA）。あるいは、人文科学としての「仏教学」に終始しようとしても、主観的で信仰告白の色彩が存在する論考（ⅠのB）である。

機械的ではあるが、一応このように「仏教福祉ということ」の研究は分けられるであろう。つまり、宗教論としての（Ⅱ）は別格として、科学的な研究ということでは、

(IのA)、(IのB)、(IのA')、(IのB')の四通りに區別されると考えられる。そして、社会福祉学及びその学的立場(IのA及びA')から、仏教の理念や歴史を問題としているか、あるいは仏教学及びそれに類した立場(IのB及びB')から、社会福祉の実践上の理念や動機付けに言及したり、さらには仏教者の行った社会的救済活動等についての論及が実際の「仏教福祉ということ」の研究内容ではなからうか。

ここで留意しておきたいことは、この分類で最初にIとIIの、科学と宗教としての仏教に分けた点である。このような分け方自体が、科学的なものの考え方に比重をかけてしまっていることなのかも知れない。というのは、宗教(religion)という言葉で仏教をとらえてもよいのか、という反省の意味も含めた見方でもできるということである。すなわち、仏教の二千年来の歴史には、仏教独自の考究の仕方や実践方法のもとで発展してきた世界があり、その立場から見たならば、先のような分け方は妥当でないか、さもなくば何の意味すら持たないことであるかも知れないのである。近代科学とは関係なく存在し、それはそれとしての世

界のなかで発展してきたものもあるということを見逃してはならない。仏教には、たまたま、キリスト教世界がそのキリスト教自身と深くかかわりながら成立発展させた、科学と呼ぶ知的形態をもたなかったというだけのことである。ところが、われわれは本来そのような仏教世界を背景にして生きていながら、科学がその成果を携えて仏教世界に接触するや、その技術や便利さや普遍性だけでなく科学的なものの考え方を、自身の知的習性としてしまったわけである。極言すれば、われわれは西欧で生まれしかもキリスト教と深い関係のある「近代科学」——(視点を変えたら西欧を土壌とした特殊な知的形態といえるかも知れない)——を日常的なものとして現在あるわけである。だからこそ、最初のような分類を自然に試み、また「人文科学」としての「仏教学」、「宗教学」の一領域としての「仏教学」という、仏教のとらえ方を当然のこととしてしまうことになる。しかし、そのような人文科学としての「仏教学」を、どこまでも仏教そのものの世界から眺めたならば、いくら切れ味が良いとしてもゾーリンゲン製の包丁で刺身を造っているような感を覚えても不思議でないはずで

ある。これは、余りに片寄った見方かも知れないが、要は、われわれが科学的ということで、いつしか遠ざかりつつある仏教や仏教世界があるということを再確認しておきたいのである。

従来の「仏教福祉ということ」での考察を整理すると、基本的には先述の四つに分けられるということ。さらに、「仏教福祉ということ」を考える場合、そこには、科学と宗教という大きな問題がある、と同時に、キリスト教と仏教という教義だけでなく、その歴史や人間観、世界観、職業観、労働観、すなわち、ものの見方や考え方——観——が異なるという問題が根底に存在することを本項では確かめておきたいのである。

二 仏教福祉学の担う役割について

「仏教福祉学」の体系化を志す場合、その学がどのような役割を担うべきかについて、考えを明らかにする必要がある。従来の「仏教福祉ということ」での論考は、仏教福祉とは何かということや、その学的方法論の応酬、実践紹介、歴史的研究が多かったように見受けられる。そして、

仏教福祉の持つ役割ということでは、社会福祉の実践における補完としてのそれ、もしくは、民間の社会福祉施設における独・自・性という名での仏教行事や仏教色ということで、論じられることが多かったのではないであろうか。またときには、仏教の布教手段としての役割を仏教福祉に求める場合も多々あった。

先学の研鑽を、われわれは財産として、「仏教福祉学」に今後独自の役割を期待すべきではないであろうか。さし当って、日本仏教に対して、日本の社会福祉に対して、「佛教福祉学」が成立するものと仮定して、どのような役割を担うべきかを考えてみたい。

(i) 日本仏教・仏教学に対して担う役割

従来の「仏教福祉ということ」の論考、なかでも歴史研究には、社会的救済活動の先駆者として、仏教者がその役割を担ったことを指摘し明らかにするものが数多くある。しかし、それらは概して、ひとりの人間というよりも、あくまで仏教者ゆえの行為・事柄について論じるものである。そして、その仏教者としての行為の表現形態に、社会

的な救済活動が存在した歴史的事実を取り上げ論じるのである。したがってそのような仏教者による救済活動を、仏教の立場で考えることが多くなるのは当然となる。勢いそれは、仏教を信ずる者として当然の行為であるというだけでなく、大乘菩薩道の実践とか、あるいは仏恩報謝の表現としての行為というような、実践の支えとなる理念の理論化が片方で進行する。かくして、その理念として、慈悲の精神や菩薩行、上求菩提・下化衆生、あるいは報恩行、果ては還相廻向ということまでも挙げられてきたのではなからうか。(ここで、筆者の推測の域を出ないが、仏教者が自らその救済行為に理念を求め理論化しはじめたとき、本来の素朴な行為そのものの中にある何かが、後退しはじめたように感じられてならない。)

ここで触れた仏教における「行」の問題は、仏教の根本にかかわる主要な問題であり、それを論じることが筆者にとっては現在のところ荷が重い。ただ、どのように論じようとも、仏教者とか仏弟子という前提でみていく限り、その行いは「行」であるといえるであろうし、またそうであれば仏教者とはいえないであろう、と考えている。しか

て、このような仏教の「行」との関係で考えていくことは、暫く控えておきたい。

さて、「仏教福祉学」がその成立を期に、今後日本仏教や仏教学に対して、どのような役割を担うべきか、に視点を定めて考えていきたい。このような視点の設定は、従来の考え方とは異なるかも知れない。しかし、一定の学問領域としての「仏教福祉学」の成立を求めるならば、それが、固有で独自の学として自立し、主体的な主張をもつことは当然であろう。また、そうあらねばならない。したがって、いままでの一部にみられた、仏典にかくあるゆえにかくあるべしというような、既存の仏教側からの一方通行による論議は見直さざるをえなくなる。そうではなくて、「仏教福祉学」が、自身の学の名乘りに使用する仏教に、自ら忠実であることが期待される。そして、そのことによって生じてくるものを大切にすべきである。つまり、「仏教福祉学」そのもののなかで、仏教について開顕され醸成せられてくるものを、指針として考えるべきである。その結果として、場合によれば、既存の仏教に対して何事かを発言することになるかも知れない——ということを恐れて

はいけない。むしろ、その何事かを発言する「仏教福祉学」こそ期待されるのではなからうか。しかも、その発言するということ自体が、「仏教福祉学」の日本仏教や仏教学に対して果たす、重要な役割と考えられるのである。

ここで誤解を避けなければならない点は、先に、「仏教福祉学」が仏教に自身の立場から直接に忠実になり、そこに開顕され醸成せられてくるものを指針として考える、と述べた点である。それは、「仏教福祉学」が、仏教を自身の都合のいいように勝手に扱うというのではない。仏教については、どこまでも、「如是我聞」の姿勢を持ち、仏典に対しても「一句一字加減すべからず」という基本線は守った上でのことである。ただ、仏典に存在する仏の正意・密意はどうか、一切衆生が救われるとはどういうことなのか、というごく素朴な疑問を大切にしなければならない。その意味では、きっと仏教の祖師方と同じと考えられるし、何ら逸脱するものではないはずである。いいかえるならば、「仏教福祉学」で仏教云々というときは、仏教の根源に立ち帰り、一切衆生としてのわれわれの仏教を取り戻すことである。

さて、本題にもどる。

「仏教福祉学」が既存の仏教に対して、何事かを発言する、そのこと自体が日本仏教や仏教学に対する重要な役割であると述べた。では、具体的にはどういうことであろうか。

か。

「仏教福祉学」が日本仏教や仏教学に対して担う役割とは、現在及び次代を生きる大衆の要請に応えしかも方向づける仏教の在り方を探る、ということであると考える。したがって、そのような役割としての発言は、日本仏教や仏教学に対して、本来の目的であつたはずのわれわれ大衆の救いということに立ち帰り、その目的遂行のために、現在及び次代に有効な道の模索を求める、という内容となる。

そのことはまた、現在及び次代を踏まえた仏教教義の解釈の深まりの要請を主軸に、仏教者が自身の在り方を仏教そのものに問い直すことをも含めた、要請をその発言として行うということである。ここで、「現在及び次代を踏まえた仏教教義の解釈の深まりの要請」と述べたが、それは、あくまでも現在及び次代を生きる大衆を救うということを忘れずに、教義の解釈を深めて欲しいということである。

僧堂の内や研究室の中で、仏教者による仏教者のための仏教学としてではない、仏陀や祖師方が願ったであろうところの救いを求める大衆に応えうる仏教研究を、「仏教福祉学」は日本仏教や仏教学に対して、あらためて深く要請す

るものである。少なくとも、今までのように既存の仏教がその学的成果を以て、福祉云々というのではなく、逆に、仏教研究の成果を高めることを要求する存在としての「学」であり、その要求を役割に持つ「仏教福祉学」であらねばならない。

(ii) 歴史的な事実を目に向けて

「仏教福祉学」が仏教に対して、「現在及び次代を生きる大衆の要請に応えしかも方向づける仏教の在り方を探る」という役割を持ち、さらに仏教にそのような在り方を望み、そのための教学の深まりをも要請する役割を持つとした。このような前項での主張は、実験して実証することはできない。しかし、この筆者の考えは、歴史的事実に目を向けることにより、その考え方についての可能性を探ることはできないであろうか。

以下そのことを、試みてみたい。(ただし、社会福祉という言葉自体、存在しない時代においてであるが。)

日本仏教で広く大衆の支持を受けたもののなかに、浄土宗や浄土真宗といった浄土教仏教がある。その浄土教の源

流は、周知のように中国大陸において、南北朝(四三九〜五八九年)から隋(五八九〜六一八年)および唐(六一八〜九〇七年)の初期にかけて成立したものである。そして、曇鸞(四七六〜五四二年)、道綽(五六二〜六四五年)、善導(六一三〜六八一年)といった、中国浄土教の祖師方の出現と相俟って大成されたものである。この中国浄土教が、この時代に、この祖師方を得て、なぜ成立したのか、そこに注目することにより筆者の考え方を明らかにしたい。

この中国浄土教の成立について、ひとつのとらえ方としては、その教学内容を通してその成立の跡を探るという方法がある。そのようなとらえ方は、日本の現在の関係大学のカリキュラムにみられる、仏教学や浄土学・真宗学などにおいて行っている、研究方法に沿ったものといえよう。すなわち、各祖師方の著作(例えば曇鸞の『浄土論註』、道綽の『安樂集』、善導の五部九卷の聖教など)を中心に、その内容や、仏典の解釈及びその方法などを学びながら、教学成立の跡を学ぶわけである。そのこと自体は、前節で触れた「宗乗」として、また仏道を学び習うこととし

で大切なことである。しかし、本来信仰を基盤にするはず

のそれら聖教研究の実際は、各種の仏典をはじめとする聖教や、多くの文献のすみずみにまで、高度の論理的整合性を伴なって通曉すべく行う、文献学主義的な傾向を持っていくといえる。したがって、ややもすると文字を相手の知的満足を求める作業に走りかねない危険性を持ち、しかも現実生活から程遠い僧堂や研究室の中に閉じ込めかねない危険性も併せもっているといえよう。また場合によっては、信仰を正しく進め堅固なものとするためであつたはずが、いつのまにか、世俗化の資となつていくことすらあるように見受けられる（筆者の一方的な見方かも知れないが）。いずれにしても、このような、文献学主義的な研究に片寄り過ぎると、彼の祖師方が何故それぞれの著作を著わし、浄土教を大成されねばならなかったのかという、そもそもその意図は見失われがちになるとおもわれるのである。

さて、中国浄土教がなぜ成立したのか、そこに注目することによって、筆者の「仏教福祉学」が仏教に対して持つ役割についての考え方を明らかにしようという、本項の目

的にもどる。

では、当時の中国大陸がどのような政情下に在り、一般大衆はどのような生活をおくっていたのか、また当時の仏教はどのような状況にあったのであろうか。まず、そのようなことからみていきたい。

中国の南北朝時代は宋（南朝）・北魏（北朝）として始まるが、後半期に宋は齊・梁・西梁・陳に、北魏は東西の魏に、そして北齊・北周に分裂し、国境は混乱した。そして五八九年、隋による全国統一が成されるが、三十年ばかりで唐の時代を迎えている。まさに、度重なる戦乱や政權剝奪の繰り返しといえよう。そのような国の乱れのなかで、大多数の国民は、戦争だけでなく過酷な軍事費調達や大規模な土木工事（各都城の建設や隋の煬帝に代表される大運河・通済渠の建設など）に苦しんでいたであろうことは十分に推察される。また多くの天災、例えば旱害や蝗害にみまわれたことは、『北齊書』などに度々その記述が見られることから知ることができる。⁽¹⁴⁾ この戦乱や天災のなかで、一般大衆はその難から逃れようとしても、「人畜死骸相枕して數百里にわたって絶えず」というような悲惨と⁽¹⁵⁾

いえる状況も在ったことが、やはり史書を通してうかがえる。一方で仏教はどうかといえば、道教との対立や度重なる廃仏政策にも出会い、また仏教の歴史観である「末法」の到来も強く意識されていた。しかし、隋の文帝による崇仏を契機に、隋・唐の仏教興隆を迎えている。ここでいわゆる「三武一宗の法難」の第二のものである、北周の武帝が建德三年（五七四年）に行つた廃仏の理由を見ておきたい。野上俊静博士の指摘をみると「この廃仏の強行に一役をはたしたのが還俗僧衛元嵩である。（中略）仏の教は平等の慈悲を実現するにある。しかるに現在の教団は、この精神をわすれて私利に走り、少数のものが教団の権勢を独占している。（中略）仏意にそむく利己的な仏教を全廃することが大乘仏教を興隆することになるのである。（中略）このような奇抜な仏教革新の意見にそうところの廃仏が断行され⁽¹⁶⁾」とある。これは、当時の仏教界の一面をうかがわせるものであるが、仏教の在り方への批判が、武帝の政治的意図と重なり廃仏とまでなったのであろう。

ところで、このような政情下、一般大衆の生活状況、仏教の在り様のなかで、浄土教の祖師方はどう生きたのであ

ろうか。先に挙げた祖師方は、『統高僧伝』などでみることが「未詳某氏、雁門人⁽¹⁷⁾」とか、「姓衛、并州汝水人⁽¹⁸⁾」とか、「姓朱、泗州之人也、少出家⁽¹⁹⁾」とあり、いずれも出自すら定かでなく庶民の出であったことは間違いないであろう。そのことは、祖師方が当時の大衆の実状を我がこととしておられたであろうことを十分推察させるものである。

このような見方をしてみると、祖師方の著作は、本来、仏教教義解釈の論であり、「古今を楷定す⁽²⁰⁾」として著わされた浄土教開頭の書としての内容をもちながらも、その表現において、当時の大衆の在り様に根ざし、またその姿を如実に写しているものであるとも受けとめられてくる。例えば、善導の「常没の衆生」や「自身は現に是れ罪惡生死の凡夫曠劫より已来常に没し常に流転して出離の縁有ること無し⁽²⁰⁾」とか、あるいは道綽の「一切衆生皆仏性に有り、遠劫より此来応に多仏に値うべし。何に因つてか今に至るまで、仍自ら生死に輪廻して火宅を出でざるや⁽²¹⁾」などの有名な文を見ても明らかに、右のことがいえるのではないであろうか。さらに、この道綽の一文など、「今に至るまで火宅を出⁽²²⁾」ないところの、自身もその一人である大衆の立場

に立って、「多仏に値」わせてくれているはずの既存（當時）の仏教に対して、「何に因ってか今に至るまで」と、痛烈な疑問を提している文と理解されるのである。

したがって、当時の歴史的社会的状況とそのなかに生きた大衆の願いが、凝って、善導など祖師方を通して「古今を楷定」する浄土教を成立せしめた、というところ、方が可能にはならないであろうか。曇鸞、道綽、善導などを、教方面のみでとらえ、浄土教を大成した偉大な仏教者としてだけ見るならば、彼の祖師方が浄土教を大成されたということの、結果的一面のみ注目することになると考えられるのである。

当時の中国の時代が、社会が、そこに生きた大衆が、要請した仏教——それに応えるべく教学の深まりが進み、ひとつの応え方として浄土教が開頭成立してきた、といえないであろうか。

このような考え方（その時代に、社会に、そこに生きる大衆の要請に応える仏教を、仏教そのものに要請していく）、そのことが「仏教福祉学」の仏教に対して担う役割であると考えるのである。

(iii) 社会福祉に対して担う役割

未だその道は遠いとしても、一定の学問領域として「社会福祉学」の成立を求めるならば、それが、独自に主体的な主張を展開することは当然期待される。その主張内容もしくは主張するということ自体が、日本の社会福祉の前進に少しでも寄与するならば、そこに「社会福祉学」の社会福祉に対して担う役割が見い出せることであろう。また、そのような役割を担い得る「社会福祉学」が成立するならば、「社会福祉学」ということ」で社会福祉の立場から寄せられた多くの提言や批判に対して、真に応えることであり、学問的進歩を通じた恩返しをすることになるであろう。

現在のところ、「社会福祉学」が一定の学問領域としての成立は未だしであるとしても、その過程としての「社会福祉学」の体系化を求める研究作業そのものが、日本の社会福祉に対して、ある種の役割を担うことになると思われる。それは、日本の社会福祉学の体系化という、社会福祉学自身の要求と研究の上で、その学問的体系化の条件整備の一端を担うであろうということである。すなわち、日

本という国の歴史や文化、風土を踏まえた上でのこの国の社会福祉学の体系化のためには、不可欠な条件整備として、「仏教福祉学」の体系化を求める研究の積み重ねが必要と考えられるからである。このことについては、上田千秋博士が次のように述べておられることから示唆を受けたものである。

「社会福祉学の体系化すら未だしの現在、仏教福祉学と呼ぶ領域を学問として成立させることは至難なように思える。だが、わが国においては仏教福祉学の体系化を求める研究の積み重ねが、将来のこの国の社会福祉学の体系化の上で不可欠な条件整備となり、更に進んで仏教福祉学が、この国の風土に根ざした社会福祉学の根幹となる可能性が存在するように私には思える。」

ところで、この上田千秋博士の「わが国においては仏教福祉学の体系化を求める研究の積み重ねが、将来のこの国の社会福祉学の（以下略、傍点筆者）」という一文からも明らかのように、今後「仏教福祉学」が社会福祉に対して担う役割を論じていく場合、その可能性と限界性について留意しておかなくてははいけない。少なくとも、右の傍点部である「わが国」と「この国」という地域としての日本に

において、その役割を担う可能性の存在と、日本という限界性も併せ持っていると考えられることである。ただ筆者の場合、当面の問題としては「わが国」という限界性のなかで、その可能性を探っていくことを志向するが、将来的には、この「仏教福祉学」の地域的展開範囲は少なくとも仏教・儒教文化圏にまで広げて考えていけるものと予想している。

本題にもどる。

「仏教福祉学」の体系化を求める研究の積み重ねが、わが国の社会福祉学の体系化のための条件整備の一端を担うことに言及した。このことについて附言しておきたいことは、「仏教福祉学」の体系化を求める研究の積み重ねのひとつとして、仏教についての正しい理解の在り方を、当面する社会福祉学に対して示し提供していかなばならないということである（これは何も社会福祉学だけでなく、前項で述べたように仏教者に対してもいえることである。さらに、一般に対して平易な解説を進めることも肝要である）。それは、主に仏教の専門用語や仏教のものの見方や考え方についての、正しい意味や理解を普及させるということである。すなわち、社会福祉がその学問的進展のなか

で生じてきた理論や専門用語（あるいは本稿第一節で述べたような、土壌といえるキリスト教的世界観とそれに伴う用語）の使用や論理展開において、安易に仏教用語の置き換えや援用がなされた場合に生ずる、その論理自体が意味を失うことや、仏教と社会福祉双方の誤解の発生を防ぐためである。一例を挙げる。「すなわち現代の社会科学の認識によると、前近代的救済は慈善ないし慈恵として特徴づけられるものであり、それは身分制秩序を前提とする前近代社会における神の愛（仏の慈悲）にもとづく弱者への憐憫の表現であるか、または政治的支配者が無権利状態におかれている被支配者への一方的・恣意的な恩恵にすぎなかった⁽²³⁾」という一文がある。このなかでは、前近代的救済をチャリティ *charity* として特徴づけ、身分制秩序と前近代的社会という規定のもとでその意味を二様に説明がなされているわけである。ここで、慈善、チャリティという言葉そのものがキリスト教と不可分の関係にある言葉であることや、前節でも述べたが、神・人間・動物・自然という縦の支配関係の世界観を伴う神の愛ということに同義のものとして、（仏の慈悲）が登場すると、この文章自体

が誤解を招きかねないものとなる。もともと、この文章は、仏教を背景とした前近代的救済が、仏教社会事業という言葉によって現されていることの誤りを指摘する論考の一部であり、しかも周知の如く仏教の社会的な救済に仏の慈悲が根本として据えられることの多さを踏まえたものである。しかし、この文は結果的に（仏教が基本的には一切衆生というように縦というよりは横の繋がりを重視する世界であり、仏の慈悲も与えるというところえ方ではなく、衆生の苦を自己の苦として同心同調するところにみていくことを基調とした世界であるという）仏教の考え方や、言葉の意味を片隅に置いた主張ということができる。この例が適当かどうかは別としても、「仏教福祉学」が成立するためには自ら仏教に対して正しい知識と理解が基本的に要求されることだけは間違いないであろう。

さて、社会福祉学は本来抵抗の学問であったと筆者には見受けられる。仏教もまた、見方によっては、理論的にまた実践としても既存のそれらに抵抗する存在であったと考えられる。それは教義解釈の流れの跡を振りかえり、また、選ばれた者ではなく日々の生活の中で苦しみ悩む人々

の立場に立った仏道実践の跡からもうかがい知られることである。それゆえに、「仏教福祉学」は社会福祉、あるいは仏教の両者が本質的に有していた抵抗の精神を含有し、現在の両者以上にそれを燃焼させるものでなければならぬ。抵抗の学として「仏教福祉学」が成立し、民主的な組織と方法で抵抗の運動を試みる存在となるとき、「仏教福祉学」の社会福祉に対して担う役割が明確になると考えられる。すなわち、何らかの抵抗というときには、現状及び現状維持あるいは現状変更の方向とそれを支える哲学や価値観あるいは意図に対抗し、しかも超克していく価値観や規範性の確立が不可欠となる。そのような価値観や規範性を、ここでは福祉観とすることができ、そのような福祉観の確立こそ「仏教福祉学」の使命といえるであろう。すなわち、仏教の名を冠した福祉の学というとき、仏教の教えに導かれた価値観や規範性——（釈尊の初転法輪以来示されてきた真実の教え、なかでも人が生きて今在ることの意味や一切の衆生が平等であるということから出発するものの見方、あるいは浄仏国土成就衆生の理念、さらには自らを抛り所とし仏の教えを抛り所とすること等々）——を

その理論の基底に据えた学として成立してくる場合に、始めて独自の福祉観を併せもった「仏教福祉学」体系化の意義が見い出せるはずである。そして、そのような「仏教福祉学」が成立してきたときには、改めて「更に進んで仏教福祉学が、この国の風土に根ざした社会福祉学の根幹となる可能性が存在するように私には思える」⁽²⁴⁾ということがいえてくるであろう。だからこそ、「仏教福祉学」は自身の基底に据えた福祉観ゆえに福祉の増進を求める働きに、ひたむきになることが課せられる。具体的には、先述した抵抗の学として、また抵抗の運動を展開することである。例えば現在の老人福祉の問題において、昭和六十年一月二十四日社会保障制度審議会の「老人福祉の在り方について」の建議⁽²⁵⁾を契機とする中間施設の問題や、老人福祉事業の市町村への団体委任事務移行、なかでも国の財源負担割合の変更や福祉産業への民間活力の導入など、本来的には国家責任であるはずのものの転嫁に対して、率先して「仏教福祉学」は自らの福祉観に基づき発言と抵抗の運動を試みなければならぬ。つまり、「仏教福祉学」はその学ゆえに自身の基底に据えた福祉観に基づき、反福祉・非福祉の状

況や動向に対して、激しく憤り民主的な組織と方法で抵抗の運動を試みなければ、その成立を願うことや学としての存在意義を失うことであろう。そして、このような抵抗や運動を試みることが「仏教福祉学」が社会福祉に対して担う役割の主たるものと考えられるのである。これらのことに關して示唆を受けた、上田千秋、孝橋正一両先生の文を挙げておきたい。

※ 社会福祉は、これまで産業社会を支配してきた既存の諸価値と衝突してきたし、更に福祉の増進を求めるとすれば、現状維持の哲学を超えた新しい、強固な価値観の定着を必要とする。われわれの日常生活にみられる不和、対立、利己心を和らげ、合意に基く共同体意識を育てるような福祉観の確立を必要とするが故に、われわれは仏教福祉学創造の意義を見出すのであるが、この場合、その基礎的前提として、日本仏教のもつ伝統的特異性を再吟味し、その中に含まれている非福祉要因を排除しなければならぬ。

その上で、現代に生きる人間の生活の支えとなる、新しい自律的な倫理となるような正しい仏教の姿を見出し、それを社会福祉の理論の基底に据えつけなければ、⁽²⁶⁾ 仏教福祉学は成立し得ないことを確認すべきであると考ええる。

※ すなわち、現代社会における社会問題対策の一つとしての仏

教社会事業の性格・機能と正しい位置づけは、他の社会改良主義的対策体系としての社会政策と社会保障政策との間に一定の理論的・実践的関連を保ちつつ、社会事業を含むそれらを、総じてその社会的・経済的限界まで最大限に拡充させる必要がある。いまの場合、とくに現時点における社会事業に關しての言え、児童・保育・婦人福祉から、医療・障害者福祉や老人福祉、さらに地域福祉に至るまで、日本型福祉の展開の名において、体制側は福祉の拡充どころか、その見直しという格好のよい言い回しで、その切下げ切捨て等の方法を構じたり、本来的に国家責任であるはずのものを地域住民、家族や個人の自己負担に転嫁しようとしているのである。このような福祉切下げ政策に対して、なによりもまず仏教社会事業は激しい憤りを覚え、民主的な組織と方法での抵抗と運動を試みなければならぬのである。もしそうしないというなら、仏教社会事業は問題目倒れ、口頭禪の詭計を受けても致し方ないであろう。⁽²⁷⁾

次に、「仏教福祉学」が社会福祉の方法論や技術論に対して担うであろう役割について考えてみたい。すなわち、仏教がその二千年余の歴史のなかで育み精選してきた多くの知恵を社会福祉の立場から活用可能なように、選別・吟味して提供する役割が「仏教福祉学」には期待されていると考えられる。特に、ソーシャルワークの方法・技術論においては、充分にその役割が果たせることであろう。なか

でも、所謂「ワーカー・クライエント関係」についてや対象理解においては、明らかにその役割を担い得るであろうことが予想される。すなわち、仏教にはその導き方に、八万四千の法門ありとか、時機相應、あるいは対機説法、広説衆譬などという、時と場合や相手の能力にに応じて話し方の仕方や導き方を選んでいくことが行われている。したがって、仏教では相手の状況に即して、しかも自身も相手と何ら隔たる存在ではないという自己凝視を前提として、相手との関係を成立させてゆく、そこには、画一的にパターン化はなく、強いて言えば仏の教えを聞くお互いということでの対話、理解の成立が基調として在る、ということだけがいえる。このような仏教の考え方と、そこに伴われた多くの具体例（実際は經典そのものに多くの譬・例証として存在する）を、ソーシャルワークの実際に役立てるべく、その役割を果たすことは可能である。事実、その一部は実証され始めている。そのことは、「従来の欧米のソーシャルワーク理論に限界を感じて、その実務上の行きづまりを、全く異質の概念を導入することによって、打開しようと呼びかけを行っている」⁽²⁸⁾というコーディリア・グリムウッド女史

の論考からも明らかであり、その内容は桑原洋子、吉元信行、東一英諸氏の共同研究や翻訳論文によって詳細を知ることができる。⁽²⁹⁾さらに、対象理解に関しては、精神分析学の分野で早くから仏教の知恵の活用が行われており、その役立て方は直接・間接なりとも有効であろう。例えば、内観療法や森田療法はその一例であり、現在も活躍されている岸本鎌一博士の治療法には顕著に浄土教の導入がなされていることも好例といえよう。⁽³⁰⁾なかでも、フロイト博士の直弟子で日本の精神分析学の開拓者である、古沢平作博士による「阿闍世コンプレックス」論は、東西の宗教の違いを背景にキリスト教文化圏を基調とした「エディプス・コンプレックス」論のみでは対処しきれない世界の在ることを、仏典を通じて示したものであり、適例といえる。⁽³¹⁾

いずれにしても、社会福祉の方法や技術に対して、仏教の有する知恵を活用可能なように提供していくこと、さらに望むならばそのような知恵を活用する人材の養成をしていくことは、「仏教福祉学」が社会福祉に対して担う重要な役割のひとつである。しかも、「仏教福祉学」が自らの体系化の一環として、今すぐにでも手掛けられる役割とい

えよう。そして、この役割の効果が幾分なりとも生じて、仏教の有する知恵が社会福祉の実践面で活用され始めたならば、「仮に世界の宗教思想が有している素材が真に社会科学に活用されていたとするならば、どれほど豊かな可能性が生まれたことだろう」というR・N・ベラーの考え⁽³²⁾をも実証することになると考えられるのである。

三 仏教福祉学の体系化のために

——パラダイム・シフトの可能性を求めて——

「仏教福祉学」が一定の学問領域として市民権を得て体系化されていくためには、今後とも多くの研究の積み重ねと、条件整備が必要であることはいうまでもない。とりわけ、社会福祉学者と仏教学者がお互いに相手の学に関心をもち学んでいくことが要請される。さらに、現段階では「福祉の概念整理と日本仏教の特異性に対する反省」⁽³³⁾が、基礎的な条件づくりとして課せられていることである。ことに、日本仏教の特異性については、本来プラスに働くべく発揮した特異性であるはずが、現在の日本社会ではマイナス面ばかりが顕在化しているように見受けられる。その

マイナスの意味での特異性については、多くの人々から指摘が繰り返されていることであり、改めて挙げることもない。ただ何時の時代にも存在した、釈尊にかえれ、仏典にかえれ、宗祖にかえれ、という自浄作用ともみなされる動きは今も存在しているはずである。仏教界の自主性を重んじるならば、そのことに期待を繋ぐのが、現在でも有効な道のひとつに違いないであろう。ところで、この基礎的な条件づくりについては、先出の上田千秋博士や孝橋正一博士、他にも多くの識者から論考がなされていることは周知のことである。また、この件に関しての筆者の考えの一部は、「仏教と社会福祉の接点(一)——仏教側からみた前提条件についての試論——」⁽³⁴⁾として、拙論を提出している。で本稿では省略したい。いずれにしても、「仏教福祉学」の体系化を求めるならば、基礎的な条件づくりをスタートとして、積極的な研究の積み重ねが必要である。しかし、従来の研究方法をそのまま踏襲していくことだけで、果たして「仏教福祉学」の体系化は可能になるであろうか。筆者は、少なからざる疑問を覚えている。従来の研究方法によって問題とする対象を研究するだけでなく、その

研究方法自体をも再度見直して、その研究方法自体が有しているかも知れない問題についても、検討を加える必要が生じてきているように思われるのである。さらに、従来の研究方法の選びそのこと自体、余りにも自明当然のこととして行われてはいなかったであろうか。現在われわれが当然のこととしている、ものの考え方や見方をも、意識的に見直して良いのではなからうか。今、当面している「仏教福祉ということ」を、その契機として考えてみたい。

(i) 本稿におけるパラダイム・シフトの試み

本稿のはじめにも述べたが、従来の「仏教福祉ということ」での考察は、その大部分が社会福祉の側からか、あるいは仏教の立場からの論述であった。しかも、必ずしも科学的な学問方法を踏まえた論考ばかりであったとは、いい難いのが事実である。そして、それら従来の「仏教福祉ということ」での考察の基盤となっている学について、またその学の特徴や性格について、本稿の第一節一項「近代科学についての小考」、同二項「社会福祉学の学についての小考」、同三項「仏教学の学についての小考」を通して、

粗雑ではあるが考えてきた。その結果として、従来の考察は、本稿第一節四項で試みたように、大まかに四つに整理されるように思われる。そして、本稿の第一節全体を通して、「仏教福祉ということ」を考究していく場合には、「科学と宗教」という大きな問題が横たわっており、しかも同時に、「仏教とキリスト教」という根元的にももの見方や考え方（観）の異なることの問題が、根底に存在していることを筆者なりに確かめてきたつもりである。

ここで改めて言うことは、「はじめに」でも述べたが「仏教福祉ということ」で従来のまま、異なる学問的基盤のもとにそれぞれが研究方法やその成果を主張していく限り、今後も不毛とはいわないまでも、焦点の明確にならない研究が続いていくように思えてならないということである。さらに、誤解と批判の生ずることを恐れずというならば、従来のように仏教学の立場から、あるいは社会科学としての社会福祉学の立場から、というような接近ないし研究方法を取る限り、どちらも満足できない「仏教福祉」が際立つだけであるように思える。すなわち、「仏教福祉」という言葉を使用するときに生じてしまう、仏教の本質の

存在（科学の与かり知るものではない、信仰の世界としての仏教）の台頭が、学や研究そのものではなくそれを使用し行っている学者、研究者に必然的に付き纏うからである。つまり、そこには「宗教と科学」の問題が顕現せざるを得ないということである。いい替えるならば、「仏教福祉」ということ」での研究には、「仏教福祉」なる言葉を使用したときから、必然的に、科学（人文科学・社会科学どちらでも）が本来的に関与しない——信仰とか信心といわれる世界の——存在を承認し、しかも科学的方法による研究が課せられてきたからである。その結果、「仏教福祉」といいながら、主体的に人間の内面性にかかわるはずの仏教に背を向けつつ、科学的な方法のみに走り、「仏教福祉」の行くべき方向性を見失うという、自己矛盾が往々にして見られたわけである。

この、科学的にということでの仏教学の立場から、あるいは社会福祉学の側からという限り生ずる、「宗教と科学」の問題という泥沼から抜け出るために、筆者は取り敢えず「仏教福祉学」を体系化可能な一学問領域として成立するものとして仮定してみた。そして、その「仏教福祉学」が

既存の仏教学なり社会福祉学に対して、どのような役割を担い得るかということを考察することによって、逆にその「仏教福祉学」の輪郭なりとも明らかにしていきたいと考えたわけである。これは、従来とは反対の方向からの「仏教福祉」ということへの接近の仕方であると考えられる。そして、その試みを本稿第二節において行ったつもりである。

(ii) 仏教福祉学の体系化とパラダイム・シフト

「仏教福祉学」の体系化を求めていく場合、「宗教と科学」の問題、ひいては「仏教とキリスト教」の問題を避けず、先に進めないことを度々繰り返してきた。「宗教と科学」の問題が横たわっていることは、誰もが認めることであろう。しかし、「仏教とキリスト教」の問題が在るとは、どういうことであろうか。それは、本稿の第一節一項「近代科学についての小考」で触れたように、われわれが日常的に使用している近代科学そのものは、中世キリスト教を背景に近代西欧思想を基盤に成立し、どちらも西欧という土壌に生まれ育まれたものであり、その関係に闘争と

いう表現が使われたとしても、科学の側から宗教というときは基本的にキリスト教を指しているということである。

すなわち、「宗教と科学」の問題というときも、基本的には「キリスト教と近代科学」の問題ということができ、歴史を同じくする西欧という土壌で展開されてきた問題といえるのである。したがって、西欧キリスト教世界での「宗教と科学」という問題の仕方を、その土壌の違いや歴史の違いあるいはものの考え方、見方（観）の違いに留意することなしに、そのまま、仏教について当て嵌めることは本来できないはずである（但し、ここでいう仏教は第一節で述べた信仰に直結した仏教のことであり、人文科学としての仏教ではない）。だから、キリスト教福祉やキリスト教社会事業での、キリスト教と社会科学との間で積み重ねられてきた成果を、そのままに「仏教福祉」には適用できないのである。したがって、いま「仏教福祉学」の体系化を求めるといった場合には、この「宗教と科学」や「キリスト教と仏教」といった重なり合い錯綜している問題を、超克していく道を用意しない限り、その学として体系化され成立していくこと自体が危ぶまれることになるかと考

えられる。

「仏教福祉」といわれるものは確かに在り、しかも、それは非常に魅力的なものとして筆者に迫ってくる。その「仏教福祉」を「仏教福祉学」として体系化していくためには、ものの考え方見方（観）——思考や認識の基盤枠組——の転換、つまりパラダイム・シフトということが生じなければ、難かしいことであると思われるのである。そして「宗教と科学」の問題そのもののパラダイム・シフトとその先駆けとして、またそのターニング・ポイントとして「仏教福祉学」が位置付けられるならば、そこに体系化と成立が可能になると考えられるのである。

このような考えをすることは、はなはだ突飛なことであるかも知れない。しかし、われわれが知的習性としている科学的ということ、さらにはその近代科学を生みだした近代西欧思想、さらにその原点と見ていったとき、そのことを地球全体として歴史的に見直せば、それらが特殊なひとつの考え方にすぎないといえてくるのではなからうか。少なくとも、東洋もしくは仏教・儒教文化圏には、独自の思想や歴史を踏まえた真理追求の方法が在ったのである。だ

からこそ、従来の「仏教福祉ということ」での研究において、社会科学の側からの考察に対して、仏教そのものに立脚した人々から疑問が生じたことは、当然と言えば当然なこととも考えられるのである。逆に、仏教独自の立場からの主張に対しては、非科学的という評価が下されることも、当然といえるのである。「仏教福祉学」はこのような泥沼——「宗教と科学」の問題あるいは「仏教と社会科学」といった——から這い上らない限り、その一人立ちした成立は不可能と思われる。そして、「仏教福祉学」こそ、この泥沼から最初に這い上るもののひとつと予想されるのである。

では、ここでいうパラダイム・シフトは有りうるのだろうか。

歴史上、われわれは幾つかのパラダイム・シフトを体験してきている。例えば、前出の伊藤俊太郎博士の論を借りるならば、「人類の歴史を大きくみわたすと、大きなパラダイムの変換ともいえるべきものがあつた時期を三つあげることができよう」として、次の三つが示されている。

。第一、「都市革命」、紀元前三五〇〇年ぐらいに始まり同一五

〇〇年ぐらまでの間に、バビロニア、エジプト、インド、中国などに原初的な都市文明ができ、神話の体系がつくられた時代。

。第二、「精神革命」、紀元前六〇〇〜四〇〇年ごろ、ギリシヤ、中国、インド、イスラエルなどに初めて精神的な原理によって世界を統一的普遍的にとらえる観方が形成された。ここでは、それ以前の神話的、魔術的な思考を克服して、普遍的な原理（ギリシヤではロゴス、中国では道、インドではダルマ、イスラエルではトーラー）によって合理的に自然や人間全体を把握し、その原理に則って生きてゆくという精神的態度が形成された。またこの変革期は、ギリシヤ哲学、孔子を中心とした諸子百家の中国哲学、インド哲学がそれぞれ成立した時代で、人類が神話的思考から哲学的思考へと移つていった「哲学革命」の時期とも規定される。

。第三、「科学革命」、十七世紀の近代科学の成立である。そこでは、単にこの世界の合理的、普遍的な原理を問題にするだけでなく、世界を一樣な延長として数学化し、それを実践的に支配してゆくというイデーが確立された。これによって近代科学を推し進めてゆくパラダイムができあがつたのである（同氏、「生命論の今日的課題」より抄出⁽³⁸⁾）。

引き続き、伊藤博士は「現在では『科学革命』以後の一つの大きな転換期にさしかかっているといえるであろう。（中略）それは結局『科学革命』に対する『人間革命』という

言葉でしめくりうるかと思う。それは、人間中心というのではなく、生きとし生ける人間の生、つまりわれわれの『生ける生活世界』を根底にすえた新しい思考をつくってゆくということである」と、現在さしかかっていると考えられるパラダイム・シフトについて述べておられる。この「人間中心」から「生ける生活世界」へ思考の根底を転換していくことは、西欧的なものの考え方から「一切衆生」というような東洋的なものの考え方への転換である、とは言い切れないまでもそのような方向にあることだけは確かであろう。そして、このような東洋的なものの考え方への注目も含めて、様々な分野で新たな思考の転換が起りかけている。それらの動向は、今世紀初頭から芽生え始め、現在、その潮流は「ニューサイエンス」、「ニューエイジ・サイエンス」と日本では言われている。なかでも、自然科学の分野、物理学や生命科学、心理学などで、急速なパラダイム転換が行われつつある。

ところで、この自然科学を中心に進みつつあるパラダイム・シフト、所謂日本語のニューサイエンスの潮流が、社会科学の領域にも必ずや押し寄せてくると、筆者には思わ

れてならないのである。すなわち、社会科学としての社会福祉学の場合も、従来の理論や実践のみでは対処しきれない問題が幾つか顕在化してきている（例えばターミナル・ステージにおける老人福祉の問題とか）、そのこと自体が新たなパラダイムの登場を要請し始めていることの表れと見做すことはできないであろうか。そして、筆者の私見としてはその新たなパラダイムは統合理論ないし相互理論として登場してくるものと予想される（ニューサイエンスの潮流自体が統合もしくは相互理論を志向している）。社会科学の場合も、最も厳しく対峙した宗教との間で、お互いに認識と期待を込めた交流を通して、自身や相手へのこだわりを超えたとき、その統合理論は生じてくるであろう。この社会科学と宗教との間の新たなパラダイムは、R・N・ベラーが

「社会科学と宗教との多岐にわたる交流の中にわれわれは、自らの文化の再統合の糸口を、すなわち意識の統一の新しい可能性を読みとる（中略）、その端緒と新しい可能性は、宗教的であれ科学的であれいかなる新たな正統的信条からも生れてこないだろう。そうした新しい統合は、実在に関するすべての単一的理解の否定、実在の概念と実在そのものとの一切の同一化の否

定に基礎づけられるだろう」⁽³⁹⁾

と述べていることから、その一端がうかがい知られるところである。

かくして、上來主張してきた「仏教福祉学」は、このパラダイム・シフトとともに、社会科学としての社会福祉学と仏教とを統合化していくなかで、その学としての体系化と成立が可能になると、改めていえないであろうか。

(iii) まとめに代えて

日本仏教の歴史を省みると、推古・奈良時代に移入され、実質的移植は平安の初期に、そしてその実際的成果は鎌倉時代に顕在化したと大まかにみることができる。⁽⁴⁰⁾日本の社会福祉（社会事業）の歴史でみるならば、明治以来第二次大戦までは移入期であり、実質的移植は戦後ということができないであろうか。いま、その実質的移植期の戦後に生まれた世代が親となり、人生の盛りを迎えている。この戦後第一世代は、日本の社会福祉の移植を成功させるか否かの、言い替えば発展させ根付かせられるかどうかの、責任を担っていると考えられる。この国の土壌に適した品

種に改良し、次の世代には実生の芽生えを可能にさせていなくてはならない。そのために、われわれは考え実践し、この国の社会福祉学の自立を求めて努力していかなければならない。その努力の積み重ねは、きっとこの国の社会福祉の実際的成果として顕現していくことであろう。

日本の社会福祉が理論的、実践的にその実際的成果を顕現するときには、「仏教福祉学」も体系化されていると考えたい。しかも、上田千秋博士が次のように予見されたことを裏付けるように。

「仏教福祉学が、この国の風土に根ざした社会福祉学の根幹となる可能性が存在するように私には思える」。⁽⁴¹⁾

註

(1) B. Russell・津田元一郎訳『宗教から科学へ』荒地出版、昭和四十五年三月十五日九版、一一頁。

(2) A. D. White・森島恒雄訳『科学と宗教との闘争』岩波新書、昭和四十三年六月二十五日、第十七刷改版。

(3) 伊東俊太郎・『科学と現実』中央公論社、昭和五十六年十二月二十日。

(4) OECD調査団報告・文部省訳『日本の社会科学を批判する』講談社学術文庫、昭和五十五年九月十日、二一―二三頁。

(5) A. D. White・前掲書一四七頁。

(6) 高島善哉・『社会科学入門』岩波新書、昭和五十八年五月二十日、七〇頁。

(7) 塚本哲・『社会福祉入門』学陽書房、昭和三十九年八月三十日、四九頁。

(8) 高島善哉・前掲書、七四頁。

(9)(10)(11) 一番ヶ瀬康子・真田是編『社会福祉論』有斐閣双書、昭和五十六年十月十五日、一〇二頁。

(12) 岸本英夫・『宗教学』大明堂、昭和五十八年八月一日、二頁。

(13) 岸本英夫・前掲書、五頁。

(14)(15) 『北齊書』卷四。

(16) 野上俊静・『中國浄土三祖傳』文栄堂書店、昭和五十一年九月一日、八八〜八九頁。

(17)(18) 『続高僧伝』曇鸞伝、道綽伝、大蔵五十卷。

(19) 『往生西方浄土瑞應刪伝』。

(20) 善導・『観経四帖書』真宗聖教全書、一卷一五三四頁。

(21) 道綽・『安楽集』同掲書、一卷一四一〇頁。

(22) 上田千秋・『仏教福祉学の体系化のために』『仏教と社会事業と教育と、長谷川良信の世界』昭和五十八年三月十五日、二七八頁。

(23) 孝橋正一・『仏教と社会事業との結合様式』『佛教福祉』四号、佛教大学佛教社会事業研究所、昭和五十二年十一月一日、九頁。

(24) 上田千秋・前掲書、二七八頁。

(25) 全社協・老人福祉協議会の昭和六十年三月十九日付資料。

(26) 上田千秋・前掲書、二八九頁。

(27) 孝橋正一・『仏教社会事業の研究法論』『佛教福祉』九号、佛教大学佛教社会事業研究所、昭和五十八年一月二十五日、二六二頁。

(28)(29) 桑原洋子・吉元信行・東一英・『ソーシャルワークにおける仏教理念の活用』『日本仏教社会福祉学会年報』一六号、昭和六十年十月十一日。

(30) 岸本鎌一・『親鸞教と精神医学の接点』『真宗研究』二十三輯、真宗連合学会、昭和五十四年三月参照。

(31) 拙稿・『阿闍世コンプレックスと真宗』『真宗研究』二十六輯、真宗連合学会、昭和五十七年二月。

(32) R. N. Bellah・葛西実・小林正佳訳『宗教と社会科学の間』未来社、昭和五十一年十二月二十五日、五二〜五三頁。

(33) 上田千秋・前掲書、二七八頁。

(34) 拙稿・『仏教と社会福祉の接点(一)』『日本仏教社会福祉学会年報』一四号、昭和五十八年十月一日。

(35) 伊東俊太郎・前掲書、八一〜八二頁。

(36) 伊東俊太郎・前掲書、一〇八頁。

(37) F. Capra・『タオ自然学』、『ターニング・ポイント』、C. Merchant『自然の死』以上工作舎、他『現代思想』一九八四年一月号青土社、『宇宙意識への接近』春秋社、等参照。

(38) 拙稿・『ターミナル・ケアを進めるために』『ターミナル

・ケア——その理論と実践』大成出版、昭和六十一年六月
(予定)

(39) R. N. Bellah・前掲書、一二九頁。

(40) 三枝博音・『日本の思想文化』中公文庫、昭和五十五年七月十日、二〇三頁。

(41) 上田千秋・前掲書、二七八頁。